"سلطان غشوم خير من فتنة تدوم":

نظرات مقارنة في الفكرين السياسين الوسيطين الإسلامي الأوروبي

أولريك هارمان

تنسب كتب السمر ومرايا الأمراء العربية إلى عمرو بن العاص، فاتح مصر وحاكمها أيام عثمان ومعاوية، والداهية المعروف؛ مأثوراً كان فيما يبدو مشهوراً في الأوساط المثقفة والشعبية على حدٍّ سواء. والمأثور المذكور يرد في تاريخ اليعقوبي (٢٧٧ هـ/ ٩٨٧ م) في فصله عن خلافة معاوية، على النحو التالي[١]:

«سلطانٌ عادلٌ خيرٌ من سلطانٍ ظالم، وسلطان ظالم غشوم خيرٌ من فتنةٍ تدوم».

إنّ هذا القول المأثور، الداعي لطاعة السلطة والسلطان، مهما بلغ إهمال السلطان لرعاياه أو جوره عليهم؛ يمثّل موقفاً من مواقف سياسية متمايزة ومتعدّدة فيما يتصل بالشرعية ومسؤولية السلطان. والواقع أنّ المأثور المنسوب لعمرو ابن العاص يتمنّى وجود السلطان الورع العادل؛ لكنه يؤكّد أكثر على واجب الرعيّة في الولاء والطاعة للحاكم القائم. وهذه الرؤية العملية التي لقيت رواجاً في أَوساط بني أمية ودُعاتهم تجد أنه من واجب ذلك الذي أدّى يمين البيعة أن يتبع مقتضيات تلك البيعة؛ حتى لو أَخَلَّ المُبايَع بمقتضيات العقد فارتكب الكبائر كما

(*) عن: Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident, 1991, P. 262 - 269.

(١) تاريخ اليعقوبي (بيروت، دار صادر) ٢/ ٢٢٢.

كان شأن يزيد بن معاوية على سبيل المثال[٢]. والمعروف أنّ هذا المبدأ (الطاعة في المَنْشَط والمَكْرَه) صار في سياق الجدالات الأيديولوجية والكلامية بعد قرنين من اعتقاد أهل السنّة والجماعة، ومناط إجماع علمائهم؛ فشكّل بذلك جزءًا من نظريتهم للدولة[٣].

وعبر القرون، وفي مصادر مختلفة، ترد العبارة المنسوبة لعمرو بن العاص، مع تعديلاتٍ طفيفةٍ أو كبيرةٍ في الصيغة؛ ومنسوبةً إليه تارةً أو غُفلاً تارةً أخرى. فتُذكَرُ مثلاً بين المولّد من الأمثال في كتاب الميداني (ـ ٥١٨ هـ/ ١١٢٤ م) وصيغتها هناك[٤]: «سلطانٌ غشوم خيرٌ من فتنةٍ تدوم». أو منسوبةً إلى مالك بن أَنس في مصدرٍ متأخر بصيغة[٥]: سلطان جائر مدة خيرٌ من فتنةٍ شائعة. أو منسوبةً مرةً أُخرى لعمرو بن العاص في **الإحياء** للغزالي بصيغة[٦]: «إمام غشوم خير من فتنةٍ تدوم». وقدَّم الغزالي للمأثور بالقول إنّ السلطان قِوام الدين، ولا ينبغي التقليل من أهمية وجوده وضرورته للأمن والاستقرار ووحدة الجماعة حتى لو كان مستبدّاً أو ظالماً فاسقاً. ذلك أنه في مثل هذه الحالة ينطبق عليه الأثر المنسوب للنبي والقائل: (إذا عدلوا فيكم فلهم الأجر وعليكم الشكر، وإذا جاروا فعليهم الوِزْر وعليكم الصبر[٧]).

والواقع أنّ الخوف من الفتنة والفساد، الخوف على الاستقرار الداخلي لدى الفقهاء وجماعة المؤمنين؛ يشكّل مبدأً رئيسياً عند الغزالي دعاه لتفضيل الطاعة في

---

(٢) Ignaz Goldziher: Muhammedanische Studien II, 96.

(٣) قارن بفيرتز شتيات: المسلم والسلطان (مقال مترجم بمجلة الاجتهاد، عدد ١٢/ صيف ١٩٩١). ولا يستطيع الشيعي أن يرحّب ويدعو للسلطان الجائر حسبما يذكر؛ Abdulaziz Sachedina: The Just Ruler in Shiite Islam (1988), P. 94 - 100.

(٤) مجمع الأمثال للميداني (١٩٥٥) ١/٣٥٦.

(٥) عند المقري كما يشير Goldziher في المرجع السابق، ص ٩٣، حاشية رقم ٩.

(٦) إحياء علوم الدين للغزالي (دار المعرفة ببيروت، بدون تاريخ) ٤/ ٩٩. وأَدينُ بهذه الإشارات لشتيات في مقاله السالف الذكر.

(٧) تورد طبعة القاهرة، من الإحياء رواياتٍ مختلفة. وقارن بالطرطوشي: سراج الملوك (القاهرة، ١٩٣٥)، ص ٨، وابن الطِقْطَقى: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (بيروت ١٩٨٠) ص ٣٣ ـ ٣٤. وأنظر غولدزيهر وشتيات.

كلّ الظروف[٨]. قد يقول قائلٌ إنّ بوسع المسلم الورِع أن ينجو بنفسه من ظلم الظالم وشرور الفِتَن بالعُزْلة[٩]. لكنّ الجماعةَ تحتاج على الرغم من ذلك، إلى سلطة، إلى «مُطاع» مُفتَرَض الطاعة[١٠] إذ ليس بوسع الناس جميعاً الاعتزال، ولا بُدّ من مُقيمٍ للنظام العام. وهناك الكُتيّب المنحول الذي نُسِبَ للغزالي لوقتٍ طويلٍ[١١]؛ وفيه أيضاً يردُ المأثور في قسمه الثاني بصيغةٍ أُخرى أكثر طولاً. ففي نصيحة الملوك[١٢] يرد المأثور على النحو التالي[١٣]: إنّ جَور مائة عامٍ أقلّ ضرراً من سنةٍ واحدةٍ (وفي مخطوطةٍ أُخرى للنص: ساعة واحدة) من الفتنة، والتنازع، والقتل. أمّا السياق فيتضمن الطرفة المعروفة عن حاجٍ يضلّ طريقه في صحراء الحجاز ويصيبه الجوع والنَّصَب فتدعوه عجوزٌ لمشاركة البدو في طعامهم وشرابهم (الأفاعي المشْوية والماء المالح) اللذين يستمتعون بهما في حرية أو الإعراض عن ذلك لصالح الحياة الحَضَرية التي فيها الطعام النظيف والشراب الطيّب دونما حرية. فالحياة الصحراوية تُقارَنُ هنا بالعيش في ظلّ سلطةٍ وضبطٍ ونظامٍ. ويضيف الكاتب إنّ السلطان ظلُّ الله في أرضه وخليفته[١٤].

وهكذا، فإنّ «مأثور» اليعقوبي القصير، ما لبث أن طال، وتغيرت المُدَد

(٨) قارن بدارسة هنري لاووست H. Laoust عن سياسيات الغزالي بالفرنسية (١٩٧٠) ص ١٢٦، ٣٧٦.

(٩) لاووست، ص ١٠١ (عن الإحياء والمنقذ من الضلال).

(١٠) لاووست، ص ٢٣٦ (عن الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي).

(١١) ظلت نسبة الكتاب للغزالي تتكرر لدى المستشرقين المحدَثين (مثلاً Bagley في ترجمته للنصائح، وLambton في دراستها: State and Government, 1981). لكنّ Patricia Crone برهنت في مقالةٍ لها في JSAI, 10, 1981 أنّ القسم الثاني بالذات من النصائح لا يمكن أن يكون للغزالي للروح الإيرانية الزرادشتية التي تخترقه.

(١٢) نصحية الملوك (نشرة همائي الفارسية عام ١٣٥١) ص ٨١ ـ ٣٤٠، وترجمة Bagley ص ٤٥ ـ ١٧٣.

(١٣) نشرة همائي، ص ١٣١، ١٣٢، وترجمة Bagley ص ٧٦ ـ ٧٧، و Lambton الدراسة السالفة الذكر، ص ١٢٤.

(١٤) الملفت للانتباه أنّ الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق الأموي، يُذكر في القسم الثاني من نصيحة الملوك (ص ١٣٢) مَثَلاً على الحاكم الظالم الذي حقّق الاستقرار الداخلي والخارجي.

المستخدمة للمقارنة فيـه، ونُسِبَ لأشخاصٍ مختلفـين، وصار إيـراده عادةً لكـلّ كُتّـاب السياسـة والسمر، ونصـائح الملوك (= مـرايا الأمـراء). ففي كتـاب ابن جماعة (ـ ٧٣٣ هـ/ ١٣٣٣ م) **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام** يـرد المأثـور منسوباً لبعض الحكماء[١٥]؛ وفيه أنّ السلطان الظالم أربعين عـاماً خـيرٌ من ساعـةٍ واحـدةٍ بدون سلطان: جَـور سلطانٍ أربعين سنـة خيرٌ من رعيـةٍ مهملةٍ سـاعـةً واحدة. ويعلّل ابن جماعة ضرورة السلطان بالقـول إنّ الله سبحانـه وتعالى أنعم عـلى البشر بـالسلطان الـذي يـأخـذ للضعيف من القـويّ، وللمغصـوب من الغـاصب؛ وإلاّ لَهَرجَ النـاسُ وقتـل بعضُهم بعضـاً[١٦]. ثم يتـابـع تـدليله عـلى ضرورة السلطان وضرورة طـاعته بعبـاراتٍ تشبه إلى حـدٍّ بعيد مـا ورد من قبل عند الطرطوشي (ـ ٥٢٠ هـ/ ١١٢٦ م) في **سراج الملوك**[١٧].

ويمكن فهمُ حرص ابن جماعة الظاهر على الاستقرار السياسي والاجتماعي. فقـد شهد بـأُمّ عينه معنى غيـاب اليد القـوية والضـابطة للسلطة عنـدما اختلّت الأمـور بعد مقتـل السلطان الأشرف خليل عـام ٦٩٣ هـ/ ١٢٩٣ م. كان ابن جماعة وقتها قاضي قُضاة الشافعيـة بالقـاهرة. وعنـدما اضـطربت الأمور بـالشام مطلع القرن الثـامن الهجري نتيجـةً لظهـور الإيلخانيـين المغول المـظفّرين أمام أسوار دمشق؛ كان الرجل قـاضياً لقُضـاة الشافعيـة فيها وقـد قُدّر لـه أن يشهد أخيراً العودة الثـالثة للسلطان النـاصر محمد بن قـلاوون للسلطة والسلطنة عـام ٧٠٩ هـ؛ وهي عودة جلبت للدولة والناس يداً ضابطةً قويةً بـالداخـل والخارج حتى العام ٧٤١ هـ.

وكما حاول ابن جماعة أن يقيم توازُناً بـين السلطة القويـة، والسلطة العاملة لصالح المسلمين؛ حاول الشيء نفسه مُعاصره، والمـولود بـالشام مثله ابن تيميـة

(١٥) نشر Hans Kofler كتاب تحرير الأحكام لابن جماعة، وترجمه إلى الألمـانية في مجلة Islamica، العدد السادس (١٩٣٤)، والعـدد السابـع/١ (١٩٣٥). فأنـظر ٦/٣٥٥، ٧/٣٨، ودراسة لامبتون، ص ١٤٠.

(١٦) تحرير الأحكام، ص ٣٥٥، والترجمة، ص ٣٨.

(١٧) تحرير الأحكام، ص ٨٠.

(ـ ٧٢٨ هـ/ ١٣٢٨ م). كان ابن تيمية يرى أنّ السلطة المملوكية مفيدةٌ في مقاومة الزندقة والتشرذم الداخلي، كما هي ضروريةٌ لمناضلة العدو الشرس المتمثّل في المغول. لكنّ السلطة لم تستطع دائماً أن تجاريه في حماسه وعداواته الداخلية، وكثيراً ما أغضبها فوضعته في السجن. ومع ذلك، فقد قال في الفصل الثامن من كتابه: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** إن ستين سنةً من إمامٍ جائر أصلح من ليلةٍ واحدةٍ بلا سلطان[١٨]. ويضيف ابن تيمية ما معناه أنّ التجربة التاريخية للأمة تُثبت صحة مثل هذا القول؛ فكما ذكر **أحمد ابن حنبل** (مؤسس المذهب الحنبلي الذي كان ابن تيمية ينتمي اليه) **لا صِحَّة للأمّة بدون صِحة السلطان.**

ولا شكّ أنّ هذا المأثور ظلّ يتردد في الكتابات بعد القرن الثاني الهجري. وقد يكون من المفيد تتبع التغييرات والتعديلات التي أُدخلت عليه هنا وهناك، والسياقات التي استمرّ يَرِدُ فيها. لكنّ الملاحظة الطَريفة ذلك التطوير الذي يُدْخَلُ أحياناً على المأثور في جانب المقابلة أو المقايسة؛ مثل ذلك الأثر المنسوب للنبيّ عند الطرطوشي، والذي يقال فيه:

يومُ عدلٍ من السلطان أفضل عند الله من عبادة مائة عامٍ ـ أو خمسين عاماً ـ[١٩].

ويُتْبع الطرطوشي هذا الأثر المروي عن أبي هريرة بقولٍ مُشابهٍ لقيس ابن سعد. وهو ما يرد أيضاً عند الغزالي[٢٠] وابن تيمية[٢١،٢٢].

***

«إنّ مائة عامٍ تحت حكم طاغية، أهون من مقاساة يومٍ واحدٍ في ظلّ حربٍ أهلية». تردُ هذه المقارنة في سياقٍ مختلفٍ تماماً، وفي مجالٍ حضاريٍّ وتاريخي مختلفٍ أيضاً. فالقائل هنا هو القانوني الفرنسي فرانسوا لوجاي Fran-

(١٨) السياسة الشرعية، نشرة بيروت ١٩٨٨، ص ١٣٩، وترجمة هنري لاووست للسياسة الشرعية (بيروت، ١٩٤٨)، ص ١٧٣، ولامبتون، ص ١٤٥.

(١٩) الطرطوشي، ص ٨٠، ٨١.

(٢٠) الإحياء ١/١٧٣.

(٢١و٢٢) السياسة الشرعية، ص ٢٣، وسراج الملوك، ص ٨١.

çois Le Jay في رسالته المسمَّاة: في كرامة الملك، والأمراء السادة.. الخ التي أصدرها عام ١٥٨٩ م[٢٣]. ولوجاي كان من أتباع المدرسة التي كان يسمّيها خصومها احتقاراً لها، وتهويناً من شأنها بمدرسة السياسيين أو الدولتيين أو القانونيين. وكان أتباع المدرسة جميعاً تقريباً مفكرين كاثوليك محافظين، يتصارعون بغير هوادةٍ مع حَمَلة أيديولوجية الدولة الدينية، المناضلين ضد الهرطقة، والداعين لاستمرار الحملة على الهوغونوت (البروتستانت الفرنسيون) باسم الحرب المقدّسة على الزنادقة[٢٤]. أمّا السياسيون الكاثوليك فقد كانت وجهة نظرهم أنه لا ضرورة ولا فائدة لهذه الحرب الداخلية المهلكة بعد مذبحة بِرتولوميوس الشهيرة (في ١٥٧٢/٨/٢٤ م)، ذلك أنّ استمرار الفوضى الداخلية سيجلب الدمار لفرنسا. ثم إنّ سحق البروتستانتية في البلاد لن يفيد شيئاً غير المزيد من إضعاف الدولة، وإضعاف المَلَكية القائمة، وتشجيع الفوضى والفتنة. وعلى الرغم من الاتهام اللاصق بهم أنهم وثنيّون أشرار أو مُلْحِدون[٢٥]؛ فإنّ السياسيين هؤلاء استطاعوا بكتاباتهم وإصرارهم أن يستحدثوا سُلَّماً بديلاً للقيم في المجال السياسي. وساعدهم على ذلك الحرب الطائفية المهلكة التي اخترقت المجتمع إلى أدقّ مسامّة حين قاتل الأب ابنه والأخ أخاه. فكان لا بد من مخرجٍ جديدٍ تماماً من هذه الدائرة المفرغة من العنف والعبث والتعصُّب. فحسب رأي هؤلاء، لم يكن القتال يدور من أجل الدين بل من أجل المصالح الشخصية الضيقة التي تلبَّست لَبوس الصراع ضد البروتستانتية في فرنسا. والمعنيُّ بالبديل القيمي الاستبدال بمفهوم الإيمان الكاثوليكي الصافي القائل بالنضال ضدّ كلّ أشكال الانحراف والهرطقة؛ فكرة التسامح التي دعا إليها بحرارة ميشال دي لوسپتال (١٥٠٣ ـ ١٥٧٣ م)، والتي ينتج عنها المفهوم الفرعي المُحايد للسلام

(٢٣) اقتباس عن Roman Schnur: Die französischan Juristen in Konfessionellen Bûrgerkrieg des 16 Jahrhunderts (Berlin 1982), P. 11 - 25.

(٢٤) اقتبسها Schnur عن Dorleans، المرجع السالف الذكر، ص ١٤.

(٢٥) شنور، ص ١٥، ٢٤.

الاجتماعي[٢٦] الذي يعني بالتحديد «غياب الحرب الأهلية»[٢٧]. إنّ هذا المفهوم يشكّل تطوراً علمانياً بدائياً، يستحدث قيمةً عليا غير دينية، بمعنى أنها خارج معسكر الكاثوليك والبروتستانت، وإن يكن هؤلاء قد دعوا إليها باعتبارها قيمةً مسيحيةً عليا. أمّا مرجعُ هذه القيمة التي لم تستطع الحصول على مشروعيةٍ دينيةٍ محدَّدة؛ فهو الملك أو الدولة ممثَّلةً به. فهذا المرجع وحده يستطيع تأمين حريات الأفراد وكفالتها، ومن ضمنها طبعاً حرية الاعتقاد.

وقد قُدِّر للسلطة المَلَكية أن تفيد من انتصار القانونيين هؤلاء. إذ على إثر منشور نانت للتسامح، تصاعدت السلطة المطلقة للملك، وبدأ عصر المَلَكية السائدة في فرنسا. وبذلك تحررت الدولة تدريجياً من سيطرة رجال الدين، ووضعت الكنائس تحت سيطرتها. وتابع **توماس** هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩ م) نظرات **السياسيين** الفرنسيين وطوّرها. فلأنّ الناس بطبيعتهم أنانيون ومحبّون للتملُّك، وغير مدنيين (غير اجتماعيين)، فإنّ السلطة تُعتبر الضمان الوحيد الباقي المُنقذ من الفوضى السياسية، والحرب الاجتماعية الداخلية.

****

ولا نستطيع تجاهُل الفروق بين التجربتين التاريخيتين، ولا بين **السياقين**[٢٨]. لكنّ ما لا يمكن إنكاره ذلك التشابه الشديد بين مبادىء الدولتيين السياسيين الفرنسيين، ومبادىء المرجئة في الإسلام. فكلا الفريقين أزعجتهما الحرب الأهلية إزعاجاً رهيباً. كلا الفريقين كانا مستعدين من أجل السلام الاجتماعي (غياب الحرب الأهلية) والسياسي أن يقبل سلطة قوية، وأن يتحمّل سلطاناً غشوماً.

لكنّ التشابه والمقايسة ينتهيان عند هذا الحدّ. فبالنسبة للفقيه المسلم ظلّت للدين اليدُ العليا. والفتن الاجتماعية والسياسية لم تقلّل من سطوة الشريعة بل

---

(٢٦) شنور، ص ١٩.

(٢٧) G. Dilcher, N. Horn: Die stufenweise Auflösung der Einheit von geistlich religiöser u. weltlich - politischer Ordnung, Bd. IV, München 1977, P. 48.

(٢٨) Ernst - Wolfgang Bockenforde: Sinnvolle Vergleiche? Al - Farabis Musterstaat u. Th. Hobbes' Leviathan; in ZDMG, Supp. III/1, 1977, P. 354 - 361.

على العكس؛ فالاستقرار الذي يريده الجميع يخلُقُ الظروف التي يمكن في ظلها تطبيق الشريعة، والحياة حياةً إسلاميةً كاملة. هكذا يرى الأصولي السنّي فضل الله بن روزبهان الخنجي (ـ ٩٢٧ هـ/ ١٥٢١ م)، الذي خرج من إيران إبّان سيطرة الصفويين عليها، **أنّ الحياة الإسلامية تظلُّ ممكنة حتى في ظلّ السلطان الملحد أو الزنديق إذا ظلّ ممكناً تطبيق أحكام الشريعة، وإقامة صلوات الجمعة والجماعة والعيدين، وقسمة الفيء، والأذان**[٢٩]. **فالفتنة تدمّر ذلك الارتباط الذي ما يزال قائماً لدى المسلم في حياته الخاصة والعامة. فالسلطة الضابطة ضروريةٌ لاستمرار الحياة الدينية، كما هي ضروريةٌ للحياتين الاجتماعية والسياسية.**

والأمر بخلاف ذلك عند السياسيين الفرنسيين السابقي الذكر. فالخوف يتركز هنا على الآثار المدمّرة للنزاعات الدينية. ولذا، فإنّ الدعوة تتجه «لتحييد النزاعات الدينية»[٣٠] أو بعبارةٍ أُخرى: تنحية الدين عن مجال الحياة العامة. وإذا كان **السياسيون** الفرنسيون قد اتّهموا من جانب خصومهم بالخروج على الدين لتضحيتهم بالمفهوم الصافي للإيمان من أجل السلام الاجتماعي والسياسي؛ فإنّ معاصريهم المسلمين كانوا يرون في **الفتنة** خروجاً على الدين؛ وبالتالي يرون في الدين نفسه المطبَّق من جانب السلطان الضمانة للاستقرار والسلام.

هكذا كانت دعوة **السياسيين** للسلام البداية في عملية العلمنة للحياتين الفكرية والسياسية وصولاً إلى النهضة وعصر الأنوار. أمّا لدى رُصفائهم المسلمين، فإنّ أحداً لم يشعر بضرورة إهمال جانب الدين، أو التقليل من تأثيره في الحياة السياسية من أجل السلام والاستقرار.

وبهذه المقارنة السريعة بين مصائر «مأثورٍ» في السياقين المسيحي والإسلامي؛ يُلقى بعض الضوء في مجالين حضاريين مختلفين، على دور الدين ومعناه، ومصائره في الحياتين الاجتماعية والسياسية للمجالين.

---

(٢٩) كتاب سلوك الملوك (نشرة محمد نظام الدين، حيدر اباد ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٦ م)، ص ٤٥٥، ٤٥٦.

(٣٠) شنور، المرجع السابق، ص ٢٣.